Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

Las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del siglo XXI

El futuro como ciencia y utopía

Hugo Zemelman







Universidad Nacional Autónoma de México

La incorporación del futuro en el discurso de las ciencias sociales plantea la revisión de los fundamentos mismos de dichas ciencias. Si las ciencias sociales lo son, siempre, del presente que contiene varios futuros posibles, entonces las ciencias sociales debn incorporar la exigencia de lo no acabado. El timepo, dice Zemelman, deviene en una necesidad de aquello que excede los límites de lo dado, sea en el plano de las cosas. De ahí que la utopia se convierta en exigencia de conocimiento; de un conocimiento abierto hacia lo diverso y los nuevo.

Dos tipos de discursos han caracterizado a la relación de conocimiento. Aquellos que se proponen apropiarse de la realidad y elaboran discursos sobre las cosas y aquellos que, de manera más modesta, pretenden colocarse frente al mundo y construir discursos ante la realidad. El primero supone una concepción tecnológica del tiempo: el tiempo como control. El otro, en cambio, implica al tiempo como horizonte abierto y al mundo como constelación histórica. El autor defiende esta segunda postura y extrae de ella consecuencias de gran importancia para el conocimiento social.

Hugo Zemelman

Es profesor-investigador de El Colegio de México. Ha sido profesor visitante en universidades de Chile, Venezuela, Brasil, y España, entre otras.

Algunos de sus libros más recientes son: *Horizontes de la razón* (2 vols., Barcelona, Anthropos, 1992) y *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento* (México, El Colegio de México, 1996).


ISBN 968-36-6500-4

EL FUTURO COMO CIENCIA Y UTOPÍA



Videoteca de Ciencias y Humanidades

Colección:
Las Ciencias y las Humanidades
en los Umbrales del Siglo XXI

EL FUTURO COMO CIENCIA Y UTOPÍA

Hugo Zemelman





Universidad Nacional Autónoma de México

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades
Coordinación de Humanidades
México, 1997

ganz1912

Primera edición, 1997

Coordinación Editorial:
Maya Aguiluz Ibargüen
Diseño de portada:
Ma. de los Ángeles Alegre Schettino

Impreso en México/*Printed in Mexico*

ISBN: 968-36-6500-4

Hugo Zemelman

Es profesor–investigador de El Colegio de México.
Ha sido profesor visitante en universidades
de Chile, Venezuela, Brasil y España, entre otras.
Algunos de sus libros más recientes son:
Horizontes de la razón *(2 vols., Barcelona,*
Anthropos, 1992) y Problemas antropológicos
y utópicos del conocimiento *(México,*
El Colegio de México, 1996).

EL FUTURO COMO CIENCIA Y UTOPÍA

El título de este ensayo plantea de inicio una tensión casi antinómica entre ciencia y utopía, de hecho se les ha considerado como opuestas. Creo que uno de los grandes desafíos de nuestro tiempo, de nuestro momento histórico (por lo menos en relación con las ciencias humanas), es incorporar la exigencia utópica en el discurso científico. Cuando decimos que hay que incorporar el problema de la utopía en la construcción del discurso científico, estamos aludiendo a uno de los problemas particularmente más importantes de hoy: a la cuestión del tiempo. Por lo tanto, las reflexiones que siguen son divagaciones en torno de lo que podríamos llamar una antropología del tiempo y de su crítica, las cuales pueden revestir tonos apocalípticos porque, efectivamente, estamos viviendo momentos graves que es necesario asumir. Trataré de exponer algunas ideas al respecto.

Comienzo por las grandes preguntas: ¿esperar o construir, anticipar o potenciar? El problema de la ciencia y la utopía puede trabajarse desde muchas perspectivas, pero si tomamos estas preguntas, necesariamente nos remiten a plantear las dos formas básicas que tiene el hombre de colocarse ante el mun-

do, que se corresponden con las formas básicas de situarse en el tiempo; ante el futuro o en el futuro.

Si nos atenemos a un discurso predictivo estamos ante el futuro; pero si se asume el discurso utópico, estamos en el futuro. Ello admite, desde luego, un desarrollo. Si encaminamos el problema en el marco de las ciencias humanas, quiérase o no, éstas se sitúan en el futuro; pues si no se sitúan en el futuro, no son nada.

¿Qué implica lo anteriormente expresado en la discusión intelectual? Significa reconocer, detrás de esta afirmación, la problemática compleja, y no suficientemente abordada, de la potencialidad de lo que es dado. Ya sea que pretendamos prever como un científico o que pretendamos construir realidades desde lo potencial. En ambos casos, es claro que el futuro está en el presente.

Detrás de esta cuestión se esconden otras, como si fuéramos entrando por un pozo cada vez más hondo y, por lo tanto, cada vez más oscuro, que es, no obstante, el modo de llegar hasta la luz. ¿Cuál es el problema que se deriva de lo anterior? Ya sea que lo concibamos como previsión o como construcción, el tiempo plantea la cuestión relativa a la necesidad de lo inacabado; pues lo que está detrás del tiempo es lo inacabado. Es una vieja idea: recordemos la apetencia de las mónadas leibnizianas, que de alguna manera plantea el problema de lo inacabado. Lo mismo sucede con el concepto de 'ahora' dominante en el pensamiento griego, sobre todo en el presocrático, donde también está presente lo inacabado; asimismo, con la categoría de lo indeterminado que surge en la ciencia en el siglo XX, que también alude a lo inacabado, y que es, de alguna manera, objeto de reflexión de Karl Popper durante los últimos años de su vida.

Esta necesidad de lo inacabado, no la podemos confundir con el mero transcurrir de las cosas, que pueden reconocer y que de hecho reconocen sus leyes. Desde esta perspectiva, el tiempo surge como la nece-

sidad de trascender lo finito propio de los sujetos mortales. El tiempo aparece, entonces, siendo el producto, la construcción de la conciencia finita o de la conciencia mortal; lo que es importante, porque ocurre que nos estamos situando en el interior de un espacio discursivo totalmente conformado por parámetros antropocéntricos: el tiempo como respuesta a la finitud, pero a la vez el tiempo como camino hacia lo inacabado, y en este sentido, el tiempo puede ser sinónimo de esperanza. Sin embargo, el problema es más complejo.

Una consecuencia de lo anteriormente dicho es, precisamente (y éste es un desafío nuestro), trascender o cuestionar las significaciones estrictamente antropocéntricas del tiempo, reconociendo la función reduccionista que tienen para el pensamiento los parámetros conformadores de la especificidad de lo humano, con el fin de poder abrir el conocimiento a otras realidades.

La discusión sobre el origen del universo —el mismo concepto de origen del universo— es, indudablemente, una extrapolación de parámetros antropocéntricos. Nos cuesta pensar que haya cosas que no tengan causa u origen porque el hombre es tal, entre un origen y su muerte. Ese espacio y ese tiempo, entre el nacer y el morir, son el germen de casi todas nuestras categorías que extrapolamos muchas veces a fenómenos que no tienen por qué sujetarse a esos parámetros. Es lo que comenzamos a ver con la revolución científico-tecnológica; cuando el hombre se enfrenta con objetos que tienen temporalidades inhumanas o extrahumanas que, en todo caso, son objetos que han sido concebidos y que funcionan fuera de la magnitud de lo humano. Es lo que ya está ocurriendo.

Por lo mismo, el tiempo deviene en la necesidad de aquello que excede los límites de lo dado, ya sea en el plano del pensamiento o en el de las cosas. Ahora bien, si tomamos como base esta idea se podría dar un pequeño salto argumental y sostener que, en esta lógica argumentativa, el tiempo es el sentido de lo posible,

en cuyo marco se ubica la necesidad utópica; lo que es una idea fundamental en el ámbito de las ciencias humanas, si es que éstas no quieren quedar reducidas a lo que serían los espacios de reflexión propios del razonamiento instrumental o tecnológico; es decir, en la mera descripción de las situaciones dadas y observables.

Hay entonces una realidad no observable, pero que 'está'. Éste es el sentido de entender el futuro en el presente, el sentido de hablar del tiempo como necesidad de aquello que excede cualquier límite. Considero que las grandes contribuciones de algunos pensadores en diversos momentos, como Fichte, por ejemplo, y mucho más tarde Bloch, señalan —sin que esto signifique que no haya otros autores— que estamos en presencia de un gran desafío del pensamiento. Desde esta perspectiva, si concebimos lo utópico como una modalidad del tiempo, tendríamos entonces que entender lo tópico desde lo dado en el presente; pero en tanto dado en el presente, lo utópico requiere lo inacabable. Ésta es en sí una línea de discusión que puede ser significativa en el discurso de las ciencias humanas, especialmente para la construcción de un pensamiento crítico frente a los triunfalismos dominantes.

Pero no podemos olvidar que el tiempo tiene otras acepciones. En este sentido, nò podemos desconocer que el tiempo se refiere o da cuenta de la calidad particular de materias concretas, ya sean físicas, químicas o sociales. Lo anterior nos plantea algunas advertencias si pensamos lo siguiente: el tiempo con relación al desenvolvimiento de la materia no es sólo tiempo, no es sólo escala temporal; es más importante quizás entenderlo como ritmo y el ritmo como tiempo. Este ritmo como tiempo no remite a nada exterior a las cosas, o al conjunto de las cosas o de los fenómenos, sino que, en tanto ritmo de estas materias, el tiempo en sí mismo constituye lo que es esa materia. Idea que debemos tener presente para cuidarnos de extrapola-

ciones falaces, ya que hay un uso indebido, en mi opinión, de conceptos y términos acuñados en ciertos campos disciplinarios cuando se extrapolan a otros, como puede ocurrir con conceptos muy lúcidos y agudos que han cumplido una función muy pertinente en el campo de la física o de la biología, pero que habría que cuidar en sus extrapolaciones a otras materias, ya no físicas, químicas u orgánicas, sino sociales; pues de por medio están estos ritmos que, en el fondo, son lo que las cosas son.

El ritmo de transformación de un fenómeno social, no es el ritmo de un fenómeno físico ni de un fenómeno químico y, por lo tanto, al hablar por ejemplo de *autopoiesis* o de *homeostasis* hay que ser cuidadosos, en la medida que connotan ritmos temporales y, por lo tanto, conceptos de crecimiento de lo dado, no necesariamente extrapolables; lo mismo podemos decir a la inversa, desde lo social a otras disciplinas.

Con estas extrapolaciones falaces estaríamos en riesgo de incurrir, a fines del siglo XX, en una suerte de neodarwinismo, pero naturalmente actualizado al desenvolvimiento de las ciencias de hoy. Es un problema que indudablemente preocupa, porque si siguiéramos profundizando en este sentido, afirmar que el ritmo temporal en sí mismo constituye lo que es esa materia, plantea la necesidad de entender el concepto de objetividad, no de una manera universal y general sino específica. De esta manera, los distintos paradigmas epistemológicos hoy día existentes, deben ser considerados desde la posibilidad que ofrecen para responder a problemas de esta naturaleza.

Lo peor que podríamos hacer sería cerrarnos a la posibilidad de entender las aportaciones de los distintos paradigmas, forjados muy laboriosamente, que han cumplido y cumplen funciones cognitivas muy relevantes, ya que significaría cerrarse a lo que ellos contienen como posibles respuestas. Por el contrario, antes de precipitarnos en elecciones debemos saber

plantearnos los problemas desde los cuales podamos interrogar a dichos paradigmas.

Comenzamos señalando una suerte de dualidad entre el esperar o el construir, entre el prever o el potenciar, fuertemente vinculada a la discusión en torno de la utopía como una forma de concebir el tiempo; un tiempo futuro en el presente que las ciencias sociales no pueden evadir, en la medida que estemos de acuerdo con que las ciencias humanas son siempre ciencias del presente; pero al decir que son ciencias del presente no podemos considerar, y ése es el *desafío* y la complejidad, que son ciencias de lo casual o de lo contingente; más aún, son ciencias de lo necesario aunque también del *azar*.

En este marco, debemos mencionar la relación del tiempo con la naturaleza de los discursos. Me refiero simplemente a una suerte de tipología del discurso que, de alguna manera, se conforma con discursos que han tenido presencia a lo largo de los siglos, por lo menos desde el pensamiento presocrático hasta el presente. Hoy día, desde el punto de vista del tiempo, hay dos tipos de discursos fundamentales: uno, el que asumiría o llamaría de manera genérica los discursos de la apropiación de la realidad, que son los propios de la ciencia, los discursos sobre objetos y, por lo tanto, asociados al esfuerzo y a la sistematicidad necesaria de dar cuenta de ellos, de explicar lo propio de esos objetos, de construir teorías sobre ellos. Aquí hay un tiempo, que es casi de sentido común recordar, pero que tiene su ubicación allí, en relación con este tipo de discurso que estoy llamando el discurso de apropiación o el discurso sobre lo real. Es el discurso clásico de la relación sujeto–objeto, en el que coinciden prácticamente todos los paradigmas, desde el que pueda provenir del pensamiento crítico, pasando por el paradigma de inspiración fenomenológica y los estructuralismos, hasta la teoría de sistemas, etcétera.

Son pocos los que en el siglo XX han comenzado a rescatar otro tipo de discurso; en el caso de Emma-

nuel Levinas, por ejemplo, el discurso del sujeto al sujeto. La problemática de la relación sujeto–sujeto es la base en torno de la cual concibe Levinas un discurso. Con ello no estoy diciendo que Levinas sea epistemólogo, sino tratando de mostrar que dicho autor plantea un modo distinto de construcción ante el discurso dominante, centrado en la relación sujeto–objeto, esto es, el discurso orientado a la apropiación de la realidad; discurso de apropiación que está sometido a determinadas lógicas de control y de operación instrumental. Por lo tanto, si se tomara en cuenta lo que se ha estado diciendo a partir de la tecnología sobre el tiempo, tenemos que hablar del tiempo de control; por ejemplo, el cronológico, y cuya máxima expresión podría ser el tiempo métrico. Es el tiempo propio del discurso de apropiación, aun cuando las resoluciones sean diferentes según la especificidad disciplinaria de los discursos.

En este sentido estamos viviendo un momento histórico donde el tiempo de control, cronológico o métrico, encuentra su máxima expresión en la tecnología. Si hay un discurso que se somete al control, incluso más allá del discurso de las ciencias, es el de la tecnología que hoy, por razones políticas y económicas, es un discurso que se hace dominante y a través del cual se pretende construir discursos de hegemonización.

El segundo tipo de discurso es un discurso olvidado, es el discurso excluido por lo menos desde los siglos XVII y XVIII, pero que fuera hasta ese momento un discurso que tenía el mismo rango del discurso de apropiación. Es el discurso que se genera con los griegos, que continúa con la Edad Media, que se hace fuerte con el Renacimiento, que continúa desarrollándose por lo menos hasta los siglos XVII y XVIII, y que es lo que vamos a llamar, en oposición al concepto de discurso de apropiación, el discurso de colocación. Recordemos la historia de la ciencia hasta los siglos XVII y XVIII. La ciencia era parte de la filosofía y la filo-

sofía era parte de la ciencia. Pensemos en la crítica que hoy formulan muchos autores frente a lo que se ha definido como la disolución de las distintas esferas de la razón, donde la razón se ha desplegado atómicamente o atomizadamente en distintas esferas que no necesariamente tienen relación entre sí. Ello, de alguna manera, es expresión de la pérdida de este discurso de colocación, que era como la gran visión del mundo dentro de la cual operaba el conocimiento científico.

Si se toma en cuenta a Husserl, en su libro acerca de la crisis de las ciencias europeas,[1] podemos preguntarnos: ¿cuál es la crítica que Husserl hace a la ciencia? Parece estar hablando de las ciencias naturales pues las ciencias sociales no contaban; critica, precisamente, el haber perdido esa visión, y el haber transformado las ciencias naturales simplemente en una tecnología intelectual que sería —para establecer una suerte de analogía— lo que antes se habría llamado el discurso de apropiación.

Efectivamente, se contiene ahí un problema serio: estamos colocándonos ante el mundo sólo a través del discurso de apropiación del mundo, que vendría a ser como la máxima expresión del Fausto, ese Fausto de inspiración romántica que parece no serlo, si es que estamos dispuestos a considerar como faustos modernos a los grandes actores de la revolución tecnológica, como lo son las empresas transnacionales. Lo anterior significaría que renunciamos al tipo de discurso orientado a colocarnos ante el mundo, el discurso que ya no es sobre las cosas y sobre la realidad para apropiarse de ella, sino que es el discurso que enfatiza la realidad. La toma de conciencia del conocido 'ahora' de los griegos como una situación dada siempre abierta. Un ahora sin tiempo. El tema viene desarrollándose desde la antigüedad, cuando el hom-

[1] Edmund Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios, 1984. [E.]

bre estaba más preocupado por entender el mundo que por explicarlo.

En esta perspectiva debemos traer a colación el caso de Husserl, 2 500 años después, o la propia discusión que recupera Manuel Sacristán del marxismo, donde señala que éste no es sólo una teoría explicativa de algo, que no se encajona sólo en el discurso de apropiación teórica o técnica, o en realidades económicas, cualesquiera que fueran, sino que es, sobre todo, un modo de entender el mundo, un modo de colocarse frente al mundo.

Es lo magnífico que tienen algunos pensadores actuales, el que no hayan perdido esa capacidad de pensar en términos especulativos; porque este discurso, no sobre el mundo, sino ante el mundo, tiene evidentemente un tiempo distinto al discurso de apropiación.

¿Qué podríamos decir de la relación de este segundo tipo de discurso con el tiempo? El tiempo en este caso no es un límite de referencia para definir un objeto, sino más bien una suerte de negación del límite. Cuando Popper escribe su segunda parte de la *Lógica de la investigación científica*,[2] texto centrado en la categoría de lo indeterminado, en el fondo, critica los límites; aun cuando Popper, para ponerlo como ejemplo, no estructura, por lo menos explícitamente, lo que estoy llamando discurso de colocación ante el mundo, sino que simplemente problematiza el discurso teórico sobre el mundo, o el discurso de las ciencias sobre el mundo, en tanto cuestiona su estructura categorial.

En esta línea de razonamiento del discurso ante el mundo y no sobre el mundo, donde el tiempo es la negación del límite, el tiempo, entonces, deviene en posibilidades. Nos encontramos con que por lo menos en el ámbito de las ciencias sociales, se podría utilizar

---

2 Karl Popper, *Lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962. [E.]

el concepto del límite que tiene, por ejemplo, el arte, como es el límite abierto o ángulo de fuga. ¿Por qué no hay ángulos de fuga en las ciencias y sí los hay en el arte?, es una interrogante con la cual se puede vincular el discurso de colocación. Si lo desarrollamos puede conducirnos a una crítica del paradigma de las determinaciones, tal como se maneja en cualquiera de las modalidades epistémicas existentes (crítica, sistémica, fenomenológica, etcétera). La cuestión no está en la discusión del paradigma en sí, sino en discutir el meollo que une esos paradigmas. Y el meollo o núcleo duro que los une, cualquiera que sea el discurso metódico que se derive de él, es la defensa de una particular concepción de las relaciones que las reduce a las determinaciones, que es lo que no tiene lugar en este segundo tipo de discurso, el de colocación.

Lo anterior es importante por el hecho de que se trata de un discurso que no tiene absolutamente ninguna relación con la ciencia. El punto fundamental, y por eso traigo a colación a Husserl, es que el discurso de colocación ante el mundo —el discurso de Descartes, antes de ser científico, por ejemplo— precisamente obliga a colocar el surgimiento del pensamiento científico, esto es, de los discursos de la ciencia, en un marco mucho más amplio del que pueda estar definido por el discurso estrictamente teórico y, peor todavía, por el discurso meramente técnico.

En este caso las implicaciones, que en esta oportunidad no se pueden analizar por falta de tiempo, son también de otro orden. En el caso del que hablamos —sin perjuicio de enriquecer la relación de conocimiento con el mundo y de construir los objetos del mundo de una manera quizás más amplia, más rica— subyace un concepto que cruza muchos paradigmas del siglo XX. Ese concepto es el de exigencia *horizóntica*, como ha sido formulado por Karl-Otto Apel. Yo diría que es un concepto equivocado en el idioma español. Pero digamos que horizóntica, un concepto de la realidad que trasciende el simple concepto

del mundo objetual o del mundo como realidad de objeto, es algo más que eso, es como trabajar al mundo como una constelación de objetos. Nos colocamos ante la exigencia mucho más amplia de construir el conocimiento, comparado con la antigua y dominante acepción de la relación sujeto-objeto.

En este caso la relación sujeto-objeto se enriquece, ya que se complica al tener que re-enunciarse reformulándose como la relación sujeto-horizontes o constelaciones. Lo que, eventualmente, puede tener consecuencias enormes sobre la construcción de teorías particulares y, a la inversa, retroalimentar el mismo discurso clásico de la apropiación científica por influencia de este discurso de colocación.

Ahora bien, no podemos renunciar a la tendencia que todos tenemos de pensar desde donde más nos interesa; y aquí sí nos interesa recuperar la problemática del tiempo en relación con los discursos. Naturalmente, no puedo dejar fuera la particularidad que tiene el problema del tiempo en el discurso de las ciencias humanas, donde asume características específicas como la predominancia del tiempo vinculado a la exigencia de lo utópico; o bien, como podría ser la importancia que en el ámbito de las ciencias sociales tiene la colocación. Lo dicho también se puede decir de otra manera: si recuperáramos el discurso de colocación, en el plano más estricto de las ciencias humanas, tendríamos el discurso de la conciencia histórica, el discurso de la historia sin reducir la historia a la historiografía, sin reducir la historia a fragmentos de la realidad; es decir, la historia en el conjunto más complejo de sus exigencias. Es ése un desafío no resuelto, pero que nos lo está planteando un discurso como el de colocación.

Las experiencias de los últimos años de América Latina lo demuestran. Los científicos sociales han explicado sin comprender lo que están explicando. Se han situado en realidades objetuales sin entender los contextos de lo que esos objetos son parte. Los ejem-

plos son infinitos. Quisiera exponer uno que siempre pongo porque es el más dramático de todos: la incapacidad de haber entendido, en su tiempo, a los grupos de presión militares. En la medida que se reducían simplemente a una lógica de relación sujeto–objeto y el objeto de acuerdo a una determinada estimación teórica, con prescindencia del contexto en que tal objeto militar se situaba, obviamente no se entendía a los militares porque no se captaba su especificidad. Pero así como no se entendió a los militares, no se entienden muchas otras cosas. Por eso es que es importante, en el plano de la práctica investigativa, la distinción entre estos dos tipos de discurso.

Pero de lo anterior se deriva un problema todavía más relevante que tiene que ver directamente con la gran problemática que hoy día le están planteando a la ciencia, al pensamiento y al lenguaje los medios de comunicación de masas. En este sentido quisiera retomar un tema que, en la lógica discursiva que estoy asumiendo, es fundamental: si nos apoyamos en el llamado discurso de colocación, estamos situados frente a una realidad que concebimos como horizonte de sentido. No es una realidad objetual, tangible, pero puede llegar a cristalizar en objetos. Son esas realidades históricas que antes de ser objetos tangibles conforman un conjunto de horizontes de sentido. De otro modo, el concepto de sujeto no tiene posibilidad alguna de manejarse, no solamente el concepto de sujeto individual, sino el de sujeto social, en razón de que los sujetos sociales son precisamente constructores de sentido, y solamente en la medida que construyen sentido son reales, no antes ni después. Lo que nos remite al problema que interesa: recuperar la discusión del tiempo como 'ahora'.

Pero ya no sólo con relación a las distintas acepciones que pueda tener el tiempo como futuro; o el tiempo como conducción de la objetividad de la materia, ni siquiera el tiempo en relación con los tipos fundamentales de discurso, sino en relación con un cuar-

to problema que es fundamental: el de la subjetividad. Pues, en el caso del conocimiento que nos preocupa, no podemos discutir el tiempo si prescindimos de lo que son las formas básicas de la experiencia. Discusión que está apenas entrando al debate epistémico–metodológico de las ciencias humanas, aun cuando ha sido planteado en el plano de la filosofía hace tiempo. Quiero aquí simplemente sintetizar la problemática en la siguiente interrogante: ¿cuántas formas básicas de experiencia podemos distinguir si queremos ser consecuentes con la discusión del tiempo, como el tiempo que está en el presente?

Habría dos paradigmas que apuntan fundamentalmente a plantear las formas básicas de experiencia; pero además cuando hablamos de experiencia estamos también hablando de lo experienciable, esto es, de lo no devenido, pero que es posible de ser transformado en experiencia. Una contribución proviene del paradigma hermenéutico, en un sentido amplio, como lo que se rescata del plano existencial. El segundo paradigma, es el propio de la historicidad que aporta el marxismo. Son dos planos los fundamentales para entender el problema, pero, ¿qué es lo que hay detrás de estas formas básicas de experiencia? Lo que está detrás es el despliegue de la vida y de la historia. Curiosamente nos encontramos en un punto de conjugación del pensamiento de Marx con el historicismo alemán; entre el pensamiento embrionario de Marx en cuanto al desarrollo de su concepto de la historicidad, y el de Dilthey, tampoco desarrollado suficientemente, frente al propio marxismo. En el marxismo sigue operando, y eso es lo interesante, una manera de razonar fuertemente influida por sesgos positivistas.

Por su parte, Dilthey en su afán de réplica propone una estructura categorial diferente, en la cual el presupuesto ya no es propiamente la historia (como podría afirmarlo Marx) sino la vida, lo vital.

Recordar estas contribuciones cien años después no es arbitrario; pues resulta que, a fines del

siglo XX, uno de los temas centrales, en el ámbito de las ciencias humanas, es dar cuenta nuevamente del concepto de la subjetividad y la relación específica de la subjetividad con el problema de la experiencia. Por lo tanto, si estamos tratando de plantear el problema de los sujetos constructores de sentido, tenemos que verlos en términos de su despliegue en ámbitos tan precisos, pero a la vez tan amplios, como estos dos en que se expresa la experiencia posible de los sujetos individuales y sociales; es decir, el plano de lo existencial y el plano de la historia o de la historicidad.

De lo anterior se desprende una cuestión central, que tiene que ver con los tiempos, como es la relación que hay entre existir y existir históricamente; lo que se planteaba Heidegger (posteriormente criticado): el concepto de existir sólo en relación con 'sí mismo'. Obviamente, Heidegger está involucrando un concepto de tiempo–ser, diferente a cuando se plantea el existir históricamente, que es ya no existir sólo sobre 'sí mismo', sino en relación con los otros; y en cuyo marco estoy recuperando la contribución de Levinas aunque también de Martin Buber, cuando incorporan la necesidad de la existencia en términos del sujeto–sujeto y no del sujeto consigo mismo. Esta línea de reflexión se vincula con la historia, aunque se resuelva de manera diferente la cuestión del sujeto.

Si yo pienso en existir en relación conmigo mismo, enfrentamos el existir como un existir no histórico. Esto es importante, porque ocurre que de pronto se escuchan discursos construidos cohesionadamente, pero cuyas estructuras categoriales son estructuras del mero existir, que por lo mismo se resuelven en sí mismas y en ellas la historia no cuenta; estos discursos son altamente subjetivistas. No se trata de negar la subjetividad sino el subjetivismo; de ahí la necesidad de manejar adecuadamente las relaciones del existir o existencia (tal como podría venirse acuñando en la filosofía de inspiración heideggeriana o incluso anterior a Heidegger), y lo que sería la gran

aportación, trunca por cierto, de la incorporación de la historia como experiencia y no como objeto. Lo anterior significa: existir históricamente.

La historia es una experiencia, sin duda alguna, que trasciende al sujeto y que probablemente trasciende cualquier lógica binaria de yo–tú; implica manejarse, probablemente, con complejos de relaciones interactivas del sujeto, en las cuales las temporalidades son extremadamente complejas. Los ejemplos podrían ser múltiples: ¿qué sucede hoy día con los individuos en relación con los colectivos sociales?, ¿qué pasa entre los diferentes tipos de colectivos sociales?, o para decirlo en términos más completos ¿estamos ante una constelación horizóntica de múltiples tiempos, donde los tiempos son pertinentes a la especificidad de los fenómenos, ya sea un sujeto, una constelación de sujetos, sujetos de una naturaleza o de otra (por eso hablo de la distinción entre lo social y lo político)?

Todos esos tiempos que hacen lo específico de cada uno de los fenómenos de una realidad socio–histórica interactúan a su vez entre sí. Sin embargo, no es posible reducir la complejidad de la temporalidad de la fenomenología social en la historia al tiempo de un fenómeno, por importante que ideológicamente sea ese fenómeno. Es un gran error haber reducido el tiempo de la historia al tiempo de la clase obrera, porque resulta que no entendimos el tiempo de la clase obrera; ya que este tiempo, a su vez, se redujo al colectivo obrero sin que se entendiera, por ejemplo, la problemática de la constitución del colectivo, que alude exactamente a los tipos de experiencias individuales y grupales, lo cual permite que se pase de un tramo a otro en lo que se refiere a las densidades sociales, es decir, de lo individual a lo colectivo.

Ahora bien, si redujéramos todo a una idea, en caso de poder hacerse, diríamos que el tiempo es una función de la naturaleza, de la relación de conocimiento que se construye. Si en la relación de conocimiento el mundo no es un objeto, sino lo que estamos

llamando (un poco gadamerianamente) un mundo horizóntico, el tiempo es otro. Esto, obviamente, está dicho pero no desarrollado.

Por último, hay que aludir a un problema que no podemos evadir por razones de contexto, al cual me referí con anterioridad y que es extremadamente importante: la problemática del tiempo en el contexto de sociedades tecnológicas. Recuerdo lo que decía: como producto de la revolución científico–tecnológica, el hombre, cada vez más, se enfrenta a objetos o a ritmos temporales que escapan a la magnitud de lo humano. Cuando pensamos que la unidad del tiempo que viene gestándose, aproximadamente desde los monasterios medievales, comienza hoy a ser sustituida por otra unidad de tiempo inconcebible para la mente humana, no hacemos más que constatar que algo está pasando, que nos va, en algún momento, a afectar no solamente en nuestra capacidad de razonamiento sobre los fenómenos, sino también en lo que es nuestra capacidad para entender nuestra cotidianidad.

En efecto, la tecnología no sirve solamente para estudiar las estrellas o hacer cosas que aparentemente sean externas al hombre; ella también conforma los contextos de vida del hombre, a través de una serie de satisfactores que son el producto del desarrollo tecnológico que lleva la impronta de estar funcionando a ritmos y escalas temporales diferentes a las de la escala del hombre. Estamos entonces enfrentándonos a magnitudes de tiempo que son, y repito el término que no es mío, inhumanas, o para decirlo quizás de una manera más neutra, no humanas.

Ahora bien, lo anterior va a terminar por conformar contextos de vida en el presente inimaginables. En este sentido, habría que rescatar las consecuencias de la revolución científico–tecnológica, en cuanto al trastocamiento del tiempo, en el pensamiento humano, más allá de aquél que está directamente comprometido, como podría ser el pensamiento del especialista que trabaja en la alta tecnología. Más bien estoy

pensando en el pensamiento normal y corriente, en el pensamiento de lo cotidiano, dentro del cual ubicaría el pensamiento de las propias ciencias humanas. Se está produciendo —es el problema que quiero transmitir— un desarreglo en las estructuras parametrales, fundamentalmente vinculables al tiempo y al espacio, que está alterando, a velocidades rapidísimas, no solamente las condiciones de cognoscibilidad sino las condiciones de vida.

Hay hechos que por ser tan elementales los dejamos pasar; por ejemplo, que en dos generaciones el hombre haya podido acelerar la velocidad para desplazarse de un punto a otro de 5 km a 3 mil km por hora, no es un hecho inofensivo pues tiene consecuencias que estamos sintiendo en este momento; que no sólo nos afecta en los desafíos de la ciencia o en los nuevos objetos que en este momento las ciencias tienen que abordar, sino también en las transformaciones del modo de entender nuestras propias condiciones de vida. No es del todo impensable a este respecto que en este momento se estén desarrollando (de hecho hay algunos atisbos) formas de razonamiento diametralmente distintas, que obligan a cambiar drásticamente lo que hoy día entendemos por estructura del razonamiento.

Si relacionáramos lo expresado con algunos problemas clásicos de la discusión metodológica, nos estaríamos obligando a modificar el concepto de objetividad. No tenemos claro cuál puede ser el nuevo concepto de objetividad. Lo que sí está claro es que el viejo concepto de objetividad dada, corroborable, en la acepción popperiana no funciona más.

Ahora bien, ¿cuál sería en este contexto el problema más significativo? En la medida que el desarrollo tecnológico está cambiando los parámetros del pensamiento, pero también los parámetros de las formas de vivir, nos asaltan las siguientes preguntas: ¿qué tipo de discurso debemos construir para dar cuenta de este desarreglo parametral?, ¿existe ese pensamien-

to?, ¿hay que construirlo?; las propuestas que hay en este momento, ¿son las únicas?

Lo que decimos se puede retomar también en otras acepciones que parecen ser muy significativas: ¿qué hacemos frente a las sociedades tecnológicas, frente a la propia tecnología, en términos de organización de discursos?, ¿construimos el discurso de la tecnología simplemente o estamos obligados a construir el discurso ante la tecnología (lo que, en términos de sujetos sociales e individuales, tiene consecuencias fundamentales)? Alguien podría preguntarse, y hay muchos que ya lo están haciendo, si se avanza cada vez más hacia modelos autorregulados. Al respecto la pregunta pertinente sería: ¿hay una subjetividad del sujeto humano que sea irrebasable para el impacto tecnológico, de forma que se permita rescatar al sujeto? Es ésa una pregunta para la cual no tengo respuesta. Pero se puede señalar un problema, especialmente cuando empezamos a ver que se comienzan a concebir sociedades sin sujeto, esto es, cuando se inicia la transformación del sujeto en simple comunicación.

En lo que decimos se oculta un problema serio: ¿está surgiendo el sujeto de la tecnología?, ¿el sujeto está creando los medios de comunicación de masas?, o ¿hay un sujeto que se coloca frente a ellos?; y en este caso ¿cuáles son sus posibilidades?, o ¿es esto simplemente una suerte de neorrousseaunismo de finales del siglo xx?

Con todo ello, creo que no se puede caer en la ingenuidad de pensar que se van a resolver los problemas —generados (en lo que se refiere al sujeto pensante) por estas aceleraciones de los tiempos, producto de la revolución tecnológica—, olvidando que tenemos una sociedad tecnológica y pensando que la salvación del hombre es volver al hombre de la naturaleza. Eso parece muy lírico y muy respetable a la vez, pero indudablemente el discurso de su construcción tiene que hacerse desde el contexto mismo en que se está dando

el predominio moldeador de las formas del pensamiento por la dinámica tecnológica.

En este sentido, una idea resumen podría ser la siguiente: al retomar el problema de la relación tiempo, tecnología y sujeto, surge una categoría que es fundamental, la categoría de lo indeterminado. Quisiera brevemente comentarla.

Si el tiempo, como decía más arriba, expresa lo inacabable, esto que es inacabable es indeterminado, de forma que la tecnología representaría el constante desafío del hombre por trascender sus límites; sin embargo, la duda es la siguiente: esa trascendencia de los límites, que es posible a través del acelerado desenvolvimiento tecnológico, ¿sirve para rescatar al sujeto o más bien es una forma de contribuir a negarlo? Nos lo preguntamos porque hay quienes piensan que se están acuñando conceptos cuya función es reemplazar el concepto de sujeto humano, dando lugar a un sujeto más funcional para el mundo tecnologizado.

No se trata, en lo que decimos, de un problema poético, se trata simplemente de plantearnos los desafíos de este Fausto magnífico que es el hombre. Puede ser que el hombre encuentre la máxima conquista de su empresa negándose a sí mismo, y abriendo así el espacio a otro sujeto, que vendría a ser su heredero; pero que indudablemente no es el sujeto que está sentado en esta sala.

Estamos inmersos en mundos y circunstancias que tienen un ritmo y una exigencia de comportamiento que, en este momento, violenta fuertemente lo que podríamos definir como la dimensión antropocéntrica del tiempo. Éste es evidentemente un punto digno de discusión.

El segundo comentario es sobre la base de dos cuestionamientos: ¿qué se puede entender por rescate del sujeto? y ¿qué se puede entender por su reivindicación? La idea podría enunciarse en los siguientes términos: habrá rescate del sujeto si se relaciona a éste con la exigencia de potenciar la realidad desde lo

dado en el presente; ello en la medida que esa potenciación, o esa capacidad de potenciar, se traduzca en construcción de realidades; porque el afán de construcción de realidades es concomitante con la constitución del propio sujeto. Nos encontramos con una situación que, hoy día, se observa en los sistemas políticos de América Latina, en cuanto a la disminución de espacios en los cuales los sujetos individuales u organizados puedan construir realidades; lo que no tiene que ver solamente con un problema de equilibrio político, o bien con la necesidad de mantener un determinado orden del Estado, sino con un problema que subyace en todo lo anterior, que es una lógica económica y política adversa al esfuerzo de construir realidades, por cuanto se trata de evitar que los sujetos se constituyan como sujetos.

Ahora bien, alguien podría preguntarse: si estamos en presencia de un discurso tecnológico que es cada vez más dominante, ¿qué permea todos los aspectos de la sociedad —creando las condiciones para la emergencia de sistemas con gran capacidad de regulación y autorregulación, que tienden, probablemente, a reducir al sujeto a comunicación y a conformar espacios cada vez más pequeños— impidiéndole que se asuma el sujeto como constructor de realidad y, por lo tanto, que se conforme como sujeto pensante y sintiente? Esos modelos hacia los cuales se piensa que la sociedad está evolucionando, ¿pueden llegar a suprimir la historicidad? La suspensión de la historicidad, o bien su simplificación y trastocamiento sistémico, significa suprimir una de las formas básicas de la experiencia que es la forma desde la cual el hombre puede colocarse frente a sí mismo y frente a sus circunstancias, sin reducirse simplemente al papel de actor funcional para determinadas exigencias. Porque si eso es así, sería como terminar con el tiempo, como lo pretenden muchos discursos terminales de la historia.

En consecuencia, el tiempo —en el espíritu con que me he movido en estas disquisiciones frente a

ustedes— es por definición la apertura del hombre hacia lo inacabado, por lo tanto, hacia la realidad inédita. Todo esto no hace sino configurar un marco de desafíos embrionarios, el cual debe enfrentar el discurso del pensamiento y de la ética.

El futuro como ciencia y utopía, de Hugo Zemelman, terminó de imprimirse en la ciudad de México, durante el mes de diciembre de 1997, en los talleres de Signum Editores, S.A. de C.V., Calzada del Hueso 140, Col. Exhacienda de Coapa. Se tiraron mil ejemplares sobre papel bond de 90 grs. y en su composición se utilizaron tipos Bookman Old Style de 12, 11, 9, 8, 7 y 6 puntos. La corrección de estilo estuvo a cargo de Ma. Elena Olivera Córdova y la lectura de pruebas a cargo de Mercedes Montaño. La formación tipográfica la realizó Alida Casale.